

## إشكالية العلاقة بين الحكمة والشرعة عند الغزالي

صبحي الصالح

إن العلاقة بين الحكمة والشرعة لم تبرز بكل وضوحها ودقتها وانسجامها مع الفكر الاسلامي الأصيل كما برزت في كتابات الغزالي ومواقفه ونقده الجدلي. وإذا كان الغزالي « أول من كتب على منحنى المتأخرين »<sup>(1)</sup> كما قال ابن خلدون، فإن التسليم بصحة هذا القول التاريخي يستتبع الجزم بأن هذا المفكر الاسلامي، الذي أعجب بالمذهب الأشعري وناصره، لم يميز فيه على أثر المتقدمين، بل كان في جل ما كتبه قطبا من أقطاب التجديد، وكان أسلوبه في البيان والاستدلال ذا نمط فريد<sup>(2)</sup>. فلا عجب إذا اتفق كتاب سيرته — والأشاعرة منهم بوجه خاص — على أنه الامام المبعوث في القرن الهجري الخامس ليجدد للأمة أمر الدين، وفقا لما ورد في

الحديث الشريف : « إن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها » (3).

وكان طبيعيا أن ينسجم منهج الغزالي مع الفكر الاسلامي الشمولي انسجاما كاملا، ما دام هذا المفكر الكبير يركز تركيزا أساسيا في كل آرائه وجدله على الانطلاق من المنطق القرآني أولا وقبل كل شيء، مؤكدا أن « أول ما يستضاء به من الأبواب، ويسلك من طريق النظر والاعتبار، ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله بيان » (4) !

ومع أن الغزالي — بالمعنى الاصطلاحي الدقيق — لم يكن فقيها برغم تعمقه في الفقه الشافعي الذي نجد آثاره في كتابه « إحياء علوم الدين »، ولا متكلمًا برغم تعمقه في علم الكلام الأشعري الذي يتضح في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »، ولا أصوليا برغم ما كتبه عن علم الأصول ولا سيما في « مستصفاه »، ولا محدثا برغم استشهاده بآلاف الأحاديث والروايات في باب السمعيات، ولو سلك الحفظ كثيرا منها في عداد الضعيف، ولا منطقيا برغم اشتغاله بالمنطق الأرسطي ودعوته إلى استخدام أقيسته في النظر والاستدلال، ولا فيلسوفا برغم اطلاعه الواسع على مذاهب الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات كما في كتابه « مقاصد الفلاسفة »، ولو أنه رد على هؤلاء وفند آراءهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » الذي شاع وذاع، ولا متصوفا على طريقة من سبقوه أو عاصروه من شيوخ المتصوفين وأئمة الزهاد برغم إعجابه بالمعتدلين منهم وإفراده تسميتهم وحدهم أهل الحق والحكماء، كما يظهر في « الرسالة اللدنية » المنسوبة إليه، ومن كتابه « مدارج السالكين »، وكتابته الرائع المشهور « المنقذ من الضلال ». مع

هذا كله وبرغم هذا كله، لا بد لنا من تأكيد ما تفرد به من تنوع الثقافة وسعة التجربة وقوة الشخصية وعمق التأثير في تجديد الفكر الاسلامي بجميع مناحيه وفي تطوير الفكر الديني والحضاري بوجه عام.

لقد كان رجل « التجربة الدينية الكاملة » التي جعلت منه رائدا من رواد الاصلاح، متوجها بكل قواه لوضع قيم الدين ومعايير الأخلاق في نصابها الصحيح، قبل أن تجعل منه « منظرا » لبعض العلوم على طريقة علماء الشكليات والرسوم<sup>(5)</sup>. لذلك أحاط الناس سيرته بهالة من الأساطير، وأجمعوا على عده من كبار الأولياء، وسموه حجة الاسلام.

ومحاولات الغزالي الفنية المتنوعة لتحقيق هذه التجربة الدينية على أكمل الوجوه حالت دون اطمئنانه إلى ضرب من التخصص في منحى معين من مناحي العلم الاسلامي، ولكنها في الوقت نفسه تشهد بأنه كان من أقدر علماء الأمة على إدراك العلاقة بين حكمة الحكماء وشرعية الفقهاء، أو كما يقول الصوفية في مصطلحاتهم : بين « الحقيقة الباطنة » المستلهمة من المكاشفة اللدنية، المتوكدة من المعرفة الذوقية القلبية، وبين « الشريعة الظاهرة » المستخلصة أساسا من المدارك النقلية، المتفقة غالبا مع المدارك العقلية، الشاملة لقضايا الفقه شمولها لقضايا الاعتقاد.

وما كان اطلاق اسم الحكمة على « الحقيقة » عند أهل التصوف لينع الفلاسفة من تسمية فلسفتهم حكمة، ولا لينع الباطنيين من تسمية إشاراتهم ورموزهم حكمة، وإن كان لفظ الحكمة القرآني لم يرد حصرا بأي من هذه الدلالات، وإنما ورد غالبا بمعنى لغوي مشترك شديد العموم يعينه

السياق، ويفيد عمليا على وجه الاجمال وضع الأمور في مواضعها، كما شرح المفسرون مثل قوله تعالى : ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٦).

أما الشريعة فلم يقع الاختلاف حول مدلولها الاسلامي الصريح، مذ فهم الجميع، دون حاجة إلى الجدل، أنها مجموع التعاليم والتكاليف والأحكام والمعتقدات الدينية التي أمر المؤمنون بالتزامها واتباعها، كما قال تعالى مخاطبا نبيه الكريم : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (٧).

ولو توقف الغزالي عند الحسم الديني لمفهوم الشريعة في مقابلة الاشتراك اللغوي الذي ينطوي عليه لفظ الحكمة، لتوقعنا خلال معالجته للعلاقة بين المدلولين أن يخوض في معضلات الحكمة لتنوع وتعدد مجالاتها أكثر من خوضه في قضايا الشريعة لوضوحها وتحديد نطاقها، غير أننا إزاء ما احتدم من الجدل بين أهل الفرق في عصره وقبل عصره، وجدناه منكبا على معالجة المسائل النقلية المتعلقة بالشرع انكبابه على المسائل النظرية المتعلقة بالعقل، معنيا بأحكام التكاليف التعبدية عنايته بأحوال المكاشفة الروحية، موفقا بين روح الشريعة وأسرار الحكمة تارة، مقربا ما بين مجالتهما من تعارض ظاهري تارة أخرى.

إنه في تصانيفه كلها، بفضل استلهامه الدائم من القرآن والحديث، لم يقر بانفصال الحكمة عن الشريعة ولا الشريعة عن الحكمة، بل الذي نستخلصه من إنتاجه الفكري أن الاتصال قائم بين المفهومين باستمرار إذا لم

يتجه النظر إليهما من طريق العقل وحده، ولا القلب وحده، ولا التجربة الحسية وحدها، ولا الرياضة الروحية وحدها، ولا الأدلة السمعية النقلية وحدها، بل من خلالها كلها على السواء. ونوشك في ضوء هذا المنهج المتوازن أن نجهر فوق ذلك بأن ابن رشد الذي رد على آراء الغزالي في « تهافت الفلاسفة »<sup>(8)</sup> بما سماه « تهافت التهافت »<sup>(9)</sup>، لم يستطع التخلص من تأثيره وتأثير أسلوبه، ولم يجد بدا من استعارة أدلته وتكرير عباراته عندما حاول التوفيق بين الشرع والعقل، في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال »<sup>(10)</sup>.

وإنه لواضح لدينا أن معيار الغزالي في هذا المجال مبني أساساً على التصور الإسلامي للكون والحياة والانسان، ذلك التصور القائم على الوحدة الكلية الكبرى المنسقة بين أصول الاعتقاد، وأحكام العبادات والمعاملات، وآداب السلوك والأخلاق لكي لا يؤخذ دين الله مِرْقاً وتفاريق، وإنما تتجلى التفرقة الوحيدة في هذا التصور بين الخالق والمخلوق، وبين المكوّن والكون، وبين واهب الحياة وما عدها من الأشياء والأحياء. وعلى هذا، لا ينفرد الفلاسفة وحدهم، ولا المتصوفة وحدهم، ولا حتى الفقهاء والمفسرون والمحدثون والمتكلمون وأئمة المذاهب وحدهم، برسم أبعاد التصور الإسلامي الحقيقي الذي يفترض أن تتكامل في نطاقه أوضاع المادة وأشواق الروح.

ومع ذلك قد يكون من الطرافة بمكان أن نجد نظرة الغزالي إلى كل من الشريعة والحكمة ماثلة في حالات كثيرة لنظرات ثلّة من علماء السلف الصالح الذين لم يخف عليهم ذلك التنسيق الدائم بين هذين المفهومين المتكاملين، ما داموا في ضوءهما مستمرين مثله في رد كل شيء إلى الخالق

نشأة وامتدادا وتحولا وتطورا، وما داموا مثله لا يرتابون في أن دفع الإرادة إلى محبة الله والأنس بعبادته هي الغاية الحقيقية من خلق الوجود، مصداقا للآية الكريمة : ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ <sup>(11)</sup>، على حين تنفرد نظرتة عن نظرات من سبقوه ومن لحقوا به أيضا، وتستقل عنها وتقسو عليها، كلما قلدوا فلاسفة اليونان، أو شطحوا مع غلاة الصوفية، أو وقفوا عند حرفة النصوص مع فقهاء المذاهب الذين جمدوا على آراء شيوخهم، «ومزقوا بأساليبهم الجدلية شرع الله وفرقوا الناس كل التفريق» <sup>(12)</sup>، ولم يستلهموا روح التعاليم الاسلامية الفياضة بمباني الاطمئنان إلى الله والشوق إلى الله، والوجد والفناء في الله، والحب المتبادل، والرضى المتبادل، بين الله وعباد الله، ﴿ يحبهم ويحبونه ﴾ <sup>(13)</sup>، ﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ <sup>(14)</sup>، والذين آمنوا أشد حبا لله ﴾ <sup>(15)</sup>، كما يعبر القرآن.

ولم يكن اعتدال عباراته في نقده الجدلي إلا صدى لاعتدال آرائه في الموازنة بين الحكمة والشريعة، وبين قضايا العقل وقضايا النقل، وبين ذهنية المتفكرين وروحانية المتسككين، إذ وجدناه حتى في كتابه « تهافت الفلاسفة » الذي وضعه لتفنيد قضايا الفلسفة العشرين، يكتفي في السبع عشرة الأولى منها « بتبديع » المعتزلة، أي الحكم بأنهم أحدثوا في الدين بدعاً وضلالات تأثروا فيها ببعض الفلسفات، من غير أن يكفرهم بسبب آرائهم الفاسدة وتأويلاتهم الخاطئة.

وكذلك في القضايا الثلاث الباقيات المتعلقة بقدم العالم، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات، ونفي حشر الأجساد، إنما كفر القائلين بها قولاً صريحاً من فلاسفة الأمم الغابرة، كما صرح في صفحات « تهافته » الأخيرة <sup>(16)</sup>،

ولم تطوِّع له نفسه أن يشمل صراحة بهذا الحكم القاسي فلاسفة المسلمين لكيلا يُنبذوا من أمة التوحيد، كما أوْشك أن يفعل معاصره الشهرستاني خصم الفلاسفة العنيد، وكما آلت إليه الحال فيما بعد عند أهل الجمود على التقليد، كالباجوري في « شرح الجوهرة »<sup>(17)</sup>، والسنوسي في « المقدمات »<sup>(18)</sup>، اللذين لم يترددا في الحكم بالتكفير على الذين أخذوا بالعلل الوسطاية، مع أنها عند الجميع أهون شأنًا من قضايا الفلاسفة الثلاث المتممة للعشرين.

والسر في اعتدال الغزالي، إذا قورن بعنف الآخرين، أن إمامنا الجليل كان أرحب صدرا وأوسع أفقا من أن يتجاهل ما يدعيه الفلاسفة لأنفسهم من سلامة الاعتقاد وصفاء الدين، ولو ظن بينه وبين نفسه أنهم يكتُمون خلاف ما يُبدون، فحسبه وحسبنا معه أن هؤلاء لما عرضوا لآيات القرآن في وصف الكون وبدء تكوينه وخلق الكائنات فيه بالحق، فهموا أنما يراد بالحق حيثما ذكر في هذا المقام « ما يوجد بمقتضى الحكمة »، فاتفقوا في تفسيرهم هذا مع أهل الشريعة من السلفيين والمفسرين بالمأثور، المستندين إلى الدلالة اللغوية استنادهم إلى صحيح الروايات، كما ذكر الراغب الاصفهاني شرحا لكلمة الحق في مثل قوله تعالى : ﴿ خلق السماوات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير ﴾<sup>(19)</sup>، وقوله : ﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض إلا بالحق وأجل مسمى ﴾<sup>(20)</sup>، وقوله : ﴿ وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لأعين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾<sup>(21)</sup>.

والأطرف من هذا أن نفرا من كبار الفلاسفة « العقلانيين » التقوا

في تفسيرهم لنظائر هذه الآيات حتى مع الحرفيين « الظاهريين »، فإذا صرح ابن حزم الأندلسي ( المتمسك أبدا بظاهر النصوص ) بأن خلق الكائنات بالحق يعني صدورها عن الخالق وفقا لقوانين معينة، وأنه لا تبديل لكلمات الله التي هي مخلوقاته، ولا لما رتبته من السنن والنواميس التي أجرى عليها خلائقه (22)، فإن الفيلسوف ابن رشد يرى هنا أن الحق هو الحكمة، « وأن الحكمة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء... » (23) وأن بناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أن الموجودات صدرت عن علم وحكمة « (24).

وهذا التفسير الفلسفي وذاك التفسير الظاهري يوشكان أن يكونا مستعارين مما كتبه الغزالي عن اسم الله « الحق » في كتابه الممتع « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » (25) : فالله هو الحق، لأنه مصدر كل « الحق » بمعناه المطلق الذي لا يعلمه إلا هو، ولأنه مصدر كل « حقيقة »، هدى بعض خلقه إلى معرفة شيء منها بالنظر والاعتبار تارة، وبالمكاشفة وشفافية الروح تارة أخرى. حتى إذا اتسعت في أعماق القلوب المؤمنة إيجاءات اسم الله « الحق »، واقرنت بها صفات الجلال والجمال في سائر أسمائه الحسنى، ثم استضاءت الأرواح بنورها الأسنى، لم يبق للبشر من كنه الحق المطلق إلا ظلال من الحقائق النسبية، يعرفها الأقلون ويجهلها الأكثرون؛ وإذا العقلاء الراسخون في العلم ﴿ يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ (26)، ويسخرون من غرور الباطنيين الذين يدعون المعرفة الكاملة الشاملة، ويستخدمون عبارات وإشارات ورموزا أشبه بطلسمات السحرة والمشعوذين كان لزاما على الغزالي وجميع المحققين أن يردوا عليها ويفندوها ويميطوا اللثام عما يكتنفها من الزيغ والضلال (27).



وفي تقديرنا أن الغزالي لو عُمر حتى عصر ابن عربي لتردد شيئاً في تسميته « الشيخ الأكبر » إذا وجده يجهر في فتوحاته « بأن الله أخفى في وجوده حكمة لم ترها عين » (28)، مع أن هذا الفيلسوف الصوفي يتحدث عن حكمة قدسية خفية لم ترها أعين الناس، وهو في حال الفناء عن ذاته يشهد الوحدة في الوجود كله شهوداً ذوقياً، لكنه في شطحة من شطحاته الروحانية — مهما يَسْمُ مقامه عند الله والناس — قد نسب إلى الخالق جل وعلا أنه اصطفاه من بين خلقه حين أودع تلك الحكمة في ذاته وفي وجوده البشري القابل للفناء، ولو جاز لأحد أن يعبر عن مثل ذلك لكان نبياً أو بمثابة النبي، ولا بنوة لبشر بعد محمد خاتم الأنبياء.

وما كان للغزالي إذا أن يستسيغ رأي ابن عربي وسواه من الصوفية في وحدة الوجود (29)، ولا غموض تعبيرهم الموقع في اللبس، الموهم للتعطيل والمشابهة لمذهب « اللادريين والسفسطائيين » لدى وصفهم الكون بأنه عبارة عن وجود العالم كله من حيث هو عالم لا من حيث هو حق (30)، مع أنه صادر بالحق عن الله الحق، ولا تطاولهم على النصوص وزعمهم أن العالم موجود بوساطة الحقيقة المحمدية التي هي أول تعين فاضت عنه سائر التعينات الأخرى، مادية كانت أو روحية (31)، لأن شيئاً من هذا لم يصح عن النبي المعصوم، ولا دعواهم أن القلم الذي علم الله به الإنسان ما لم يعلم (32) هو ما سماه الفلاسفة العقل الأول *le premier intellect*، لأن هذا تقليد ساذج لنظريات الفلسفة الهيلينية، ولا توهمهم أن اللوح المحفوظ (33) الذي حفظ فيه القرآن كله هو ما سماه غلاة الصوفية النفس العامة أو الروح الكونية الشاملة *l'âme universelle*، لأن في هذا محاكاة سطحية لما رآه أحبار اليهود من أن التوراة هي حكمة الله الخالقة (34) *la Torah est la sagesse* ..créatrice de Dieu

كل أولئك كان الغلوّ فيه عند الغزالي مرفوضاً، ما أدركه منه في حياته وما شاع منه بعد وفاته، سواء أكان صادراً عن حكماء المتصوفة أو رواد الفلسفة أو غلاة الباطنيين، مع أنه في كتابه «المنقذ من الضلال» ذاق من حلاوة الوجد في الله ما لم يذقه إلا قليل من أرباب القلوب، ومع أنه في أكثر من كتاب قال في فلسفة الكون والوجود، وفي قيمة النظر العقلي والاستقرائي والاستدلالي، وفي مبدأ ارتباط المسببات بالأسباب، ما لم يرقّ إلى مستواه الرفيع أكابر المناطقة والفلاسفة والمتكلمين.

ذلك بأن الغزالي أوجس خيفة من تأثر بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفين بآراء أرسطو وحكماء اليونان، وبتصوراتهم للوجود ولواجب الوجود : إذ كانت للاله في ذهن أرسطو صورة سلبية، فهو يجرده من كل عمل وإرادة، لأن في العمل طلباً، والله غني عن كل طلب، وفي الإرادة اختيار، والله لا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وفاسد، ولا بين طيب وخبيث. والاله عنده كائن أزلي أبدي، مطلق الكمال، لا يعنيه أن يخلق العالم، أو يخلق مادته الأولى — وهو الهولي — ولكن الشوق إلى الوجود يدفع الهولي إلى العمل والحركة، فليست «خِلْقَةُ الله» إلا بهذا الاعتبار<sup>(35)</sup>.

وتركت كلمات المعلم الأول آثارها السيئة، لا من ناحية وحدانية الله، فإنها لدى فرق المسلمين الكبرى لم يعترها فساد في التصور، ولكن من ناحية السلبية الالهية في العمل والإرادة والاختيار : فجدير بالاله الذي لا يعمل ولا يريد ولا يختار ألا يطالب الانسان بعقيدة ولا نظام، ولا تُخلق ولا سلوك.

ثم جاء أفلوطين Plotin في السنوات الأولى من القرن الثالث الميلادي بآرائه في تنزيه إلهه الأحد، فإذا هو يزعم أن من كمال هذا الإله ألا يشعر بذاته، لأنه يتنزه حتى عن ذلك الشعور ! ولقد فاضت عن إلهه الروح، ففاض العقل عن الروح، وفاضت النفس عن العقل، ثم فاض عن النفس ما دونها من الكائنات؛ فانتهد قدرة الإله عند فيض النفس على رأي أفلوطين <sup>(36)</sup> ! وترك هذا الرأي السقيم آثاره العقيمة في قطع الصلة المباشرة بين الخلق والخالق، وتناول بعض علماء الكلام — في ضوء هذه الفلسفة الفاسدة — بحث صفات الله في جوانبها السلبية ولا سيما من زاوية النظر العقلي الذي تساءل فأكثر التسأل عن إيجاب الأصلح على الله، كأن العقل البشري يرسم خطط التقدير والتدبير، حتى للعلم الخبير.

ولم يكن بد من أن يرفض الغزالي هذه الآراء المتناقضة وإن حاول المتأثرون بها طبعها بطابع الوحي والباسها لبوس الروح. ثم لم يكن بد من أن يعود إلى منهج القرآن الذي صور المؤثرات الحقيقية في خلق هذا الوجود، وأحال الخلق على آثار الخالق، ولم يُحلهم على العقل وحده، ولا على الطبيعة وحدها، ولم يتركهم في ضلالهم يعمهون.

وهكذا نلاحظ أن تمسك الغزالي بالشرعية هو الذي وقفه على حقيقة الحكمة، فلم ير إحداهما إلا مرآة للأخرى، متكاملة بها ومتكاملة معها، لأنهما نابعتان معا من وحي الله، مستضيئتان معا بنور الله، قائمتان معاً على مفهوم الثنائية بين الله والعالم، ذلك المفهوم الذي يقول فيه ابن حزم الظاهري : « ليس في الوجود إلا الخالق وخلقُه » <sup>(37)</sup>، « وكل ما في الكون دون الله جواهرٌ وأعراضٌ » <sup>(38)</sup>، « والله أوجد كل شيء على سبيل الاختراع

والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء، بمعنى إخراجهم من العدم إلى الوجود» (39).

فإذا اقترنت بهذه الحقائق الدينية بعض المدايق الوجدانية، وبعض المكاشفات اللدنية المنبثقة من الأحوال الصوفية، التي تزيدها حسنا وجمالا ولا تنقصها دقة وكالا، ألفينا الغزالي أول المسارعين إلى الأخذ بها والانجذاب إليها، لتبقى نفسه معلقة بالله، مطمئنة إلى الله، راضية بالله، مرضية من الله، ﴿يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾ (40).

والغزالي الذي مر بمرحلة قلق وحيرة، وقضى شهرين كاملين شك خلاهما حتى بشهادة الحواس ومبادئ العقل الأولية، لم يعرف النجاة والخلاص، ولم يرق من اليقين إلى حق اليقين وعين اليقين إلا باختياره طريقة الصوفية، الفياضة بالعاطفة، المتولدة من الإلهام، النابعة من القلب، النابضة بالحب، التي رأت قبل باسكال Pascal «أن الله في قلب المؤمن».

وهذا يفسر لنا إعجابه «برعاية حقوق الله» للمُحاسبِي (ت 243 هـ)، ونقله مقاطع كاملة من «قوت القلوب» لأبي طالب المكي (ت 386 هـ)، واستشهاده بكثير من أقوال الجُنَيْد (ت 289 هـ) والشبلي (ت 334 هـ) في أسرار المكاشفة والمعرفة الروحية ولا سيما في كتاب «القلب» وكتاب «الخب» من مصنفه النفيس «إحياء علوم الدين».

ولإزاء هذه الروحانية الصافية التي لم يتردد كتاب التراجم في وصف الغزالي بها، وقف بعض الباحثين مواقف متناقضة، فعلى حين يبخس المستشرق أرنلديز Arnaldez من حقها، ولا يعترف بعمقها، ويضخم من هيمنة التقليد الشكلي عليها<sup>(41)</sup>، يضخم شيخ المستشرقين ماسينيون Massignon من شأنها عند الصوفية ويأخذ على ما عداهم قلة أكثراتهم بها، في بحثه عن « الجفاف الروحي في نظر المفكرين المسلمين »<sup>(42)</sup>، ويبالغ بلاسيوس Palacios في تأكيد التأثير المسيحي في كل ما استحسنه من روائعها وبدائع حكمها، منكرًا انبعائها من المناخ الإسلامي؛ الأصيل، في كتابه الضخم بأجزائه الأربعة : « روحانية الغزالي وحسّه المسيحي »<sup>(43)</sup>.

وازداد اقتناع بعضهم بتأثر الغزالي خاصة بهذا الحس المسيحي مذ وجدوا في وقائع سيرته أنه أقام مدة في الاسكندرية أطلع في أثنائها على طائفة من المأثورات المسيحية، وأنه حينذاك ألف كتابا أو زعم بعضهم أنه ألف كتابا في فضائل الانجيل وخصائص الرهبانية الروحانية، مع أن عنوان هذا الكتاب إن صحت نسبته إليه هو « الرد الجميل على أهل الانجيل » وقد نشره بهذا العنوان المثير مواطننا اللبناني الشدياق من غير أن يقدم على صحة عزوه إلى الغزالي أي دليل<sup>(44)</sup>.

ولقد فات هؤلاء وأولئك أن روحانية الغزالي نابعة قطعا من رهافة حسه الإسلامي الذي ينطلق دائما من الوحي القرآني، والذي لا يستغني بالعاطفة الصادقة عن العبادة الخاشعة، ولا بالهجة الصافية عن الطاعة الكاملة، ولا بالايمان الراسخ عن العمل المنتج، ولا بالقلب الذاكر عن العقل المفكر، ولا بحكمة الحكماء عن شريعة الفقهاء.

إن دفع الإرادة إلى محبة الله كان عند الغزالي حجر الزاوية في بنية الاعتقاد الديني، لا في نظريته إلى شريعة الاسلام خاتمة لكل الشرائع والنبوات، بل في نظريته إلى جميع ما شرعه الله لعباده وأوصى به الأنبياء: ﴿ شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ (45). غير أن التعبير الديني عن سمو الحب، سواء أكان لله أم في الله، ومن الله للانسان أم من الانسان لله، إنما وقع فيه التباين الاصطلاحي بين أديان الوحي تبعا لتنوع المناخ الروحي في كل منها، وبصورة خاصة بين طبيعة علم التوحيد في الاسلام وطبيعة علم اللاهوت في المسيحية. والقرآن في هذا المعنى صريح: ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ (46). وما حرص عليه علماء الاسلام، حتى الصوفية منهم، من تنزيه الله عن مشابهة خلقه، ومن مجافاة لعبارات « الاتصال بحياة الله ، والدخول في غيب الله بالذات »، لم يمنع أحداً من علمائنا، ولا سيما أمثال الغزالي، من تفضيل لغة الحب والاحتفال بها والاسترسال فيها، وعدّها الجامع المشترك بين العباد والزهاد والمتنسكين، إلى أي ملة انتموا وبأي شريعة أخذوا، ولا من الاشارة بشكل خاص بشريعة الحب في الانجيل الذي « فيه هدى ونور » (47) كما يعبر القرآن، وبيعسى بن مريم رسول المحبة والسلام الذي جعله الله وأمه ﴿ آية للعالمين ﴾ (48) أو معجزة لكل الأكوان، كما ورد أيضا في نص القرآن . فهذا هو ذا الغزالي في أثناء حديثه عن الحب في « إحيائه » يطيب له أن يتغنى برواية حديث نبوي من أطرف الأحاديث، فيه ذكر لنماذج من جماعات المؤمنين مر بهم عيسى عليه السلام وقد أخذ منهم الهزال كل مأخذ، ولما سألمهم عن سبب ضمورهم وضعف أجسادهم كان جواب الثلاثة الأولين الخوف من النار، وكان جواب الثلاثة الذين بعدهم الشوق إلى الجنة، أما

الثلاثة الباقون — وهم أشدهم هزالاً وشحوباً — فكان جوابهم أنما أهزل أجسامهم حبُّ الله، وإذا المسيح يقول لهم : « إنكم أنتم المقربون يوم الدين » (49) وإذا علمنا أن هذا الحديث نفسه يرويه فخر الدين الرازي المعروف بنزخته العقلية في تفسيره للآية الكريمة : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ (50)، أدركنا مدى التسرع الذي وقع فيه بعض الباحثين حين حكموا بالجفاف الروحي على جل المفكرين المسلمين.

صحيح أن الموقف الكلامي التقليدي، وخصوصاً في كتابات الأشاعرة، لم يكن كافياً لإخراج مدلول المحبة إخراجاً مذهبياً متكاملًا، ولكن موقف الغزالي — وإن التقى في جوهره مع المذهب الأشعري — كان تجديدياً في أكثر من ناحية، وخصوصاً في مسألة دفع الإرادة إلى محبة الله التي كانت عنده أولى المسائل بالاعتبار، لدى ربط الشريعة بالحكمة، وربط التكليف الشرعي بالحس الروحي، أي ربط تكاليف الفقهاء والمتكلمين والأصوليين بروحانية الزهاد والعارفين وأرباب القلوب، وشبيه بذلك موقفه التجديدي من ارتباط المعرفة النظرية بالمكاشفة الروحية، إذ ما دام العقل في ضوء الإيمان يكسب أصول المعرفة مزيداً من الحياة، فمن العسير أن يتصور الغزالي توجه الحكمة إلى العقل وحده من غير أن يشعّ فيه نور الإيمان.

من هنا كان لنظرية أحكام التكليف الشرعي أثر واضح في ميل الغزالي، وقبله شيخه الجويني، إلى نفي العلل الواسطية، لأن مدلول التنزيه الرباني لن يكون كاملاً في ذات الله إلا بانفراد الباري بالخلق والاختراع لجميع الحركات والأعراض (51).

ويرى الغزالي أن خضوع هذه المسألة للتفسير الغيبي الخالص سمعاً

ونقلا، لا يمنع إمكان تعليلها المنطقي نظرا وعقلا، وقد حملته هذه المزاجية في كلا التفسيرين على إدراج هذه المسألة في القسم الذي يُعلم بدليل العقل ودليل الشعر معا، فقال في « الاقتصاد » : « إن ما لا يُعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يُعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما » (52). وبهذا صاغ الغزالي قياسية الحق صياغة إسلامية خالصة، والتقت في تعابيره شواهد النقول بشواهد العقول، ومصطلحات الفقهاء والمتكلمين بكل جفافها بحكمة الحكماء من أهل التحقيق والتصوف بكل جمالها. وإذا هي تفوق الأمور الفائقة للطبيعة وتجذ في لغة الحب الإلهي ودفء العاطفة الروحية عوضا عن لغة المنطق الباردة وقوابله الجامدة وأقيسته الشكلية.

إن إدراك العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذه الصورة العلمية الدقيقة لا بد أن يستعصي على العاديين من الناس. ولهذا منع الغزالي العوام من الخوض في علم الكلام في كتابه الطريف الذي كان آخر تصانيفه قبل وفاته بأيام : « إجماع العوام عن علم الكلام » (53).

ولوقف الغزالي هنا ما يسوّغه من نواح عدة، فالمقصد الأساسي من علم الكلام هو حماية المعتقدات عند العوام والحيلولة دون تشويهها بآراء أهل البدع وأدلتهم (54)، فهو إذا للعوام بمنزلة الدواء للمريض، وعلى الطبيب الذي يصف الدواء أن يكون حاذقا ثاقب العقل، « وإلا كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه » (55)، ولو تُرك العوام على سجيبتهم لفضلوا الغذاء على الدواء، وما كان هذا الغذاء في نظر الغزالي إلا التفقه بأحكام الشرع في معزل عن عدوى الترف العقلي الذي يؤثر المعرفة على العمل، والثقافة على الحركة، والجدل على التطبيق.



وإمامنا الغزالي فضّل لنفسه وللعلماء والحكماء أيضاً، لا للعوام وحدهم، غذاء الروح بالشرع والوحي على علاج المعضلات الفلسفية بالأدلة النظرية والأقيسة المنطقية، وقد أغراه هذا الموقف بحذف كثير من الأبحاث الفلسفية التي كان شيخه الجويني ضمنها كتابه « الشامل »، وانتهى من مقارنته بين الحكمة والشرعة إلى ما في الإثبات البشري من طاقة محدودة وما في مستلّمات الوحي من كمال مطلق، ورأى في نهاية المطاف أن علم النظر الكوني لا يغني عن علم المكاشفة اللدني، ووجد في طريقة الصوفية ما يلبي أشواقه الروحية، ولمّا شهد الأكوان نظر ما فيها، وتجاوزها إلى ما وراءها ولم يتعلق بها ولم يقف مع ذواتها، ولم يحجب بها عن رؤية الحق بعين قلبه، فصارت الأكوان معه بعد أن كان معها، وصارت خادمة له بعد أن كان خادماً لها، وصارت الحكمة هي الحقيقة مستلهمة من الشريعة، وصارت الحقيقة هي الشريعة مؤيدة بالحكمة، وهكذا التقت شريعة الفقهاء مع حكمة الفقهاء.

- (1) مقدمة ابن خلدون 327، طبعة القاهرة.
- (2) انظر « فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية » 127/1، الذي نقلناه إلى العربية في ثلاثة أجزاء مع زميلنا الدكتور فريد جبر، بيروت، دار العلم للملايين، سنة 1967.
- (3) حديث مشهور تلقته بالقبول معظم الفرق الاسلامية، وخصوصاً الأشاعرة.
- (4) « إحياء علوم الدين » 93/1، القاهرة سنة 1324هـ.
- (5) « فلسفة الفكر... » 124/1.
- (6) سورة البقرة، الآية 269. وانظر تفسير الآية في « جامع البيان » للطبري 89/3، طبعة القاهرة، 1373 هـ = 1954.

- (7) سورة الجاثية، الآية 18 . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري 289/4.
- (8) انظر طبعة بويج « لتهافت الفلاسفة » بيروت.
- (9) انظر أيضا طبعة بويج « لتهافت التهافت » بيروت.
- (10) انظر « فصل المقال » ومعه « الكشف عن مناهج الأدلة » في كتاب واحد، طبعة القاهرة 1328 هـ.
- (11) سورة الذاريات، الآية 56. وانظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير 238/4، طبعة الباني الحلبي بالقاهرة.
- (12) كما قال ابن رشد في « فصل المقال » 29. وقارن « بالكشف عن مناهج الأدلة » 68، طبعة القاهرة 1328 هـ.
- (13) سورة المائدة، الآية 54 ﴿ فسوف يأتي الله بقوم ينهجون ﴾، وانظر تفسير ابن كثير 70/2.
- (14) سورة البينة، الآية 8. وانظر تفسير ابن كثير 538/4.
- (15) سورة البقرة، الآية 166. وانظر تفسير الطبري 66/2.
- (16) راجع الصفحات الأخيرة من « تهافت التهافت ».
- (17) شرح الجوهر للبايجوري 58، طبعة القاهرة 1352 هـ = 1934 م.
- (18) انظر السنوسي في « المقدمات » 108، 109، طبعة لوسيان.
- (19) سورة التغابن، الآية 3.
- (20) سورة الروم، الآية 8.
- (21) سورة الدخان، الآيتان 38 — 39.
- (22) الفصل 25/1.
- (23) الكشف عن مناهج الأدلة 41.
- (24) المصدر نفسه 88.
- (25) قارن هذا الكتاب المتع المطبوع في القاهرة ببحث المستشرق ديمومين عن بعض أسماء الله الحسنى :
- (26) سورة آل عمران، الآية 4.
- (27) « الرد على الباطنية » للغزالي نشر غولدزهر Goldziher وهذا الكتاب هو مقتطفات من المستظهر عام 1916.
- (28) « الفتوحات المكية » لابن عربي، 3/ القسم السادس عشر، الفصل الثالث والعشرون، ص 152، الفقرة 124.
- (29) اقرأ عن وحدة الوجود « التصوف الاسلامي » للدكتور زكي مبارك. وقال « بفصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » للغزالي ( ضمن الجواهر الغوالي ) القاهرة سنة 1353 هـ/ 1934 م.
- (30) انظر « التعريفات » للجرجاني، مادة « كون » طبعة القاهرة 357 هـ/ 1938 م.
- (31) انظر أبو الوفا الغنيمي التفتازاني « علم الكلام وبعض مشكلاته » 93، القاهرة سنة 1966.
- (32) في الآيتين الرابعة والخامسة من سورة العلق ﴿ الذي عَلَّمَ بالقلم عَلَّمَ الانسان ما لم يعلم ﴾. ويلاحظ أن هذه السورة هي أول ما نزل من القرآن.
- (33) في سورة البروج، الآيتان 22 و 23 ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ﴾.
- (34) Cf. Arnaldez, Trois messages pour un seul Dieu, 83, éd. Albin Michel, 1983.
- (35) قارن كتابنا « النظم الاسلامية، نشأتها وتطورها » 182 بكتاب عباس محمود العقاد « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » 33 ، 34.
- (36) انظر كتاب العقاد « الله » 188.

- (37) الفصل 99/5، طبعة القاهرة 1317 هـ.
- (38) الفصل 90/3، 91 — 49/5.
- (39) الفصل 63/3.
- (40) سورة الفجر، الآيات 27 — 30.
- (41) R. Arnaldez, op. cité
- (42) L. Massignon, L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans, op. études carmélitaines, oct. 1937.
- (43) A. Palacios, la espiritualidad de Al Gazel y su sentido cristiano, Madrid, 1934, 1935, 1940, 1941 (4 vol.)
- (44) شدياق « الرد الجميل على أهل الانجيل » باريس (لورو). 1939
- (45) سورة الشورى ، الآية 13 .
- (46) سورة المائدة، الآية 48 .
- (47) سورة المائدة، الآية 46 ﴿ وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ﴾ وقارن بقوله تعالى : ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ﴾ سورة المائدة، الآية 44. وانظر تفسير ابن كثير 6/2 .
- (48) سورة الأنبياء، الآية 71 : ﴿ فنفخنا فيها من روحنا، وجعلناها وابنها آية للعالمين ﴾.
- (49) انظر الاحياء، كتاب الحب.
- (50) انظر في « مفاتيح الغيب » تفسير الرازي للآية 166 من سورة البقرة. وقارن بكتاب الرازي « أساس التقديس » وكتاب « اعتقاد فرق المسلمين والمشركين » طبعة القاهرة .
- (51) هذه عبارة الجويني في « الإرشاد ». وقارن « بفلسفة الفكر » 250/3 . والعنوان الكامل لكتاب الجويني هو « الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » طبعة القاهرة، 1950 م.
- (52) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي. وقارن بكتاب بلاسيوس عنه A. Palacios, El justo medio, en la cronica, compendio de teologia dogmatica, Madrid, 1929.
- (53) Cf. Farid Jabr, la certitude chez Al Ghazali, 95
- (54) يقول الغزالي في هذا الصدد : « وإن علم الكلام فمقصده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف لا غير » الاحياء 274/4 .
- (55) « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي، 6.

